

RAMON LLULL, EL LLIBRE DE CONTEMPLACIÓ EN DÉU. QUIN FOU EL MARC TEOLÒGICO-FILOSÒFIC EN QUÈ S'ENQUADRA L'OBRA

Leonci PETIT I TORNER

Original rebut: 20/09/2012

Data d'acceptació: 15/01/2013

Adreça: Sardanya 478, 5è, 2a

08025 BARCELONA

E-mail: lpt_climent@telefonica.net

Resum

El treball parteix de l'afirmació d'Yves-M. Congar (*DTC*, mot «théologie»), la qual significa el reconeixement de l'existència de dues línies de pensament cristià, la que prové de l'herència que l'edat mitjana ha rebut de l'antiguitat, i altra, la nova línia escolàstico-aristotèlico-tomista que neix amb la recepció d'Aristòtil en ple segle XIII. L'autor examina en el *Llibre de contemplació* les influències que Llull n'ha rebut tot posant en relleu els punts de partença de Llull i sant Tomàs respecte de la mateixa fe que comparteixen per raó de mètodes apologetics, teològics diferents. L'enginy lul·lià el porta a construir un model acabat d'exemplarisme cristià, incorporant elements aristotèlics que mostren que el *Llibre* cerca un equilibri entre Plató i Aristòtil, de manera que constitueix una síntesi ben pròpia filosòfico-teològic-contemplativa que comporta més aviat totes les connotacions d'un avançat tractat de teologia fonamental que el de ser una teodicea amb l'afany de raonar les veritats de la fe conforme al propòsit missioner del mallorquí.

Paraules clau: *Llibre contemplació*, influències, Aristòtil, Tomàs, enginy lul·lià.

Abstract

The work begins with a statement by Yves-M. Congar (DTC, word "théologie"), which involves the recognition of two lines of Christian thought: the one coming from the legacy that the Middle Ages had received from antiquity; and the other, the new scholastic-Aristotelian-Thomist line born with the recep-

tion of Aristotle well into 13th cent. The author examines the *Llibre de contemplació* for the influences received by Llull, highlighting the starting points of Llull and Saint Thomas with respect to the same faith, though shared via distinct apologetic and theological methods. Llull's keen mind impels him to build a finished model of Christian exemplarism, combined with the inclusion of Aristotelian elements. This shows how the *Llibre* searches for an equilibrium between Plato and Aristotle so that it constitutes a philosophical-theological-contemplative self-synthesis, entailing all the connotations of an advanced treatment of fundamental theology rather than a Theodicy. Its aim is to set out a reasoned account of all the faith truths, in accordance with the purpose of the Majorcan missionary.

Keywords: *Llibre contemplació, influence, Aristotle, Thomas, Llull's inventive spirit.*

1. PRESENTACIÓ

Em pregunto quin fou el marc de pensament filosòfico-teològic que envoltà el manuscrit principal de Ramon Llull, atesa l'afirmació que fa Yves-M. Congar en el seu llarg treball dins el *Dictionnaire de Théologie Catholique* en el mot *Théologie*,¹ en el qual situa Llull dins la línia de pensament que prové de l'exemplarisme platònic cristià: «Comme pour saint Thomas on pourrait retrouver la notion de théologie de Saint Bonaventure dans ses disciples: Mathieu d'Aquasparta, Jean Pecham, Roger Marston, [...] sans qu'il soit disciple immédiat et en lui reconnaissant son originalité propre, dans Raymond Lulle.» Congar situa Llull entre els autors que representen la reacció de la tradició agustiniana enfront del naturalisme filosòfic de sant Tomàs, de manera que Llull, sense ser un deixeble directe de sant Agustí, de sant Anselm, de l'escola de Sant Víctor ni de l'escola franciscana, fins acceptant la influència àrab rebuda, el *Llibre de contemplació* l'enquadra plenament dins el corrent de pensament cristià tradicional que li arriba d'aquells autors, bevent fonamentalment dels punts comuns d'aquesta tradició, reconeixent-li, però, la seva pròpia originalitat.

L'afirmació de Congar significa, per tant, el reconeixement de l'existència de dues línies de pensament cristià: una, la que prové de l'herència que l'edat mitjana ha rebut de l'antiguitat, i l'altra, la nova línia escolàstica – tomista que neix amb la recepció d'Aristòtil en ple segle XIII i que s'imposarà en endavant, raó per la qual cita els autors que representen la tradició agustiniana, anselmiana i franciscana. Així, doncs, el treball consistirà a veure què reflecteix el *Llibre de contemplació*, com situar-la i valorar-la i en què consisteix l'originalitat que li atorga.

1. *DTC*, vol. 15,1, mot «théologie», col. 397.

2. EL PROPÒSIT MISSIONER DE RAMON LLULL

Segons es desprèn de la *Vida coetània* 5, 6, 16, tot dona a entendre que el mallorquí escriu aquesta obra com a neòfit recentment convertit amb la intenció de voler ser el *millor llibre del món* en ordre a la conversió dels infidels i combatre els seus errors. Es tracta d'un propòsit missioner encès en l'amor al Crucifix tal com apareix en el seu pròleg. L'obra pren un caràcter enciclopèdic tant per la seva factura com per la visió que comporta. Al final dels anys d'estudi les seves primeres obres són la *Lògica d'Algatzell* i el *Llibre de contemplació*. Allà a la serra de Randa va rebre una il·luminació respecte del llibre. Aquest *millor llibre* és el primer i el més extens dels nombrosos escrits de Ramon, el qual és escrit entre els anys 1270 i 1280, primerament en àrab, i després, traduït pel mateix Llull al català, la còpia del qual és acabada a Ciutat de Mallorca el juliol de 1280 per Guillem Pagès, com el mateix autor afirma en el seu *explicit*. El *manuscrit principal* es troba actualment a la Biblioteca Ambrosiana de Milà i, segons la descripció codicològica que fa el Dr. Josep Perarnau² dels dos volums que s'hi troben, A 286 inf. i D 549 inf., que inicialment eren un únic volum fins que caigué en mans de Nicolau Eimeric, en què fou partit en dos i només la segona part lliurada a l'inquisidor, que hi deixà nombroses notes marginals autògrafs. En 1538 encara es trobava a l'illa de Mallorca, en poder de la família Cabastre, però a darreries d'aquell mateix segle ja era a Itàlia. L'obra es divideix en tres volums, que contenen cinc llibres (dos en els volums I i III, i un en el volum II). Cada llibre es divideix en un nombre variable de *distincions* (en total, 40), i cada distinció, en un nombre variable de *capítols* (365 més 1 per tal d'ajustar l'any, que cada 4 anys té un dia més). Llull en el *pròleg* explica el caràcter contemplatiu que pren el llibre que es proposa d'escriure, centrat en la persona de Crist, tot donant-ne les raons al·legòriques que ho dibuixen. I en l'*epíleg* explica el guiatge de com llegir l'obra per treure'n el fruit que n'espera. Així, doncs, es pot afirmar d'entrada que el propòsit missioner que aflora marca tot el caràcter del seu millor llibre.

2. J. PERARNAU I ESPELT, en *Moll-Colom* 53-60, amb el títol «El manuscrit lul·lià "princep": el del *Llibre de contemplació en Déu* de Milà», *ATCA* 11 (1992) 650.

3. LA LÍNIA AGUSTINIANA – ANSELMIANA – FRANCISCANA DEL PENSAMENT CRISTIÀ. LA INFLUÈNCIA QUE LLULL N'HERETA

3.1. *Sant Agustí (354-430 dC)*

Amb sant Agustí arriba el moment àlgid respecte de l'antiguitat, de la preparació o transició cap a l'edat mitjana. A Orient s'havien produït les grans heretgies d'Arri i dels macedonis, que negaven, respectivament, la divinitat del Fill i la de l'Esperit Sant. Negaven, de fet, la consubstancialitat del Pare i del Fill i de l'Esperit Sant. Per altra banda, s'havien ja celebrat els grans concilis de Nicea (any 325) i el de Constantinoble (any 381). A Occident, en canvi, Hilari havia afirmat la distinció de les tres persones en l'única substància divina. I, amb això, Agustí escriurà el *De Trinitate* com el cim del pensament occidental. El tractat comprèn quinze llibres, que inicia l'any 399 i acaba el 420. La maduresa del *De Trinitate* es mostra pel mestratge d'Agustí en l'ús del mètode teològic, que encara actualment se segueix.

El Déu que Agustí troba per aquest mètode és el d'una realitat que, alhora, és *íntima i transcendent* al pensament, de manera que la seva presència és certificada per un judici veritable, sigui científic o moral, encara que la seva naturalesa se'ns escapi. Medita com Déu mateix s'ha donat a conèixer a Moisès: «Ego sum qui sum» (Ex 3,14), és a dir, l'«*ipsum esse*», l'ésser en si mateix, una realitat plena i total, que és el mateix dir que Déu és l'essència per excel·lència. Amb això tot dóna entendre que hi ha una profunda coincidència amb Plató (*De civitate*, VIII, II)

Aquesta noció agustiniana d'un Déu *essència* exercirà un notori influx sobre el pensament de sant Anselm, d'Alexandre de Hales i de sant Bonaventura, de manera que en l'edat mitjana se cercarà una noció d'«essencialitat» de Déu, el fonament per a trobar que la seva existència és immediatament evident.

Per altra banda, Agustí concep una línia molt forta de pensament, que ell mateix explica, cosa que permet el desenvolupament de la teologia en l'Església llatina a d'Occident. Fonamentant-se en la traducció —incorrecta, per altra banda— del text d'Isaïes 7,9, en la versió dels Setanta, el bisbe d'Hipona no es cansava de repetir: «nisi credideritis, non intelligetis». També citava el salm 43, que resumeix aquesta doble activitat de la raó, la de *comprendre per creure* i *creure per comprendre*, la qual més tard sant Anselm expressarà amb fórmula diferent però fidel al pensament d'Agustí: «fides quaerens intellectum».³

3. J. M. ROVIRA BELLOSO, *El misteri de Déu*, Barcelona: Facultat de Teologia Catalunya – Herder 1994, 17-21. Oc *DTC*, vol. 15, col. 348-398. E. GILSON, *La filosofia en la Edad Media*, Madrid: Gredos 1965, 119-123.

3.1.1. Influència en Llull

L'herència agustiniana en el *Llibre de contemplació* la veig reflectida en aquesta dita que la resumeix: «Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino» (*Soliloquis*, I, cap. 15). La Trinitat divina i l'ànima humana són els eixos fonamentals d'aquesta obra. Per al Mestre Ramon, la doctrina de la naturalesa divina trinitària de Déu es remunta directament o indirectament al *De Trinitate*. De fet, en aquest tractat ja s'hi fonamenten els *correlatiu ternaris*: «Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod amatur?» (*De Trinitate*, VIII, X, 14). Així mateix passa amb la teoria del coneixement amb el «cognoscent», el *conegut* del *conèixer*. Llull, com Agustí, es fonamenta en l'*acte d'existir*, de manera que «comprendre sense viure o viure sense comprendre no és possible» (*De civitate Dei*, XI, 26). El desplegament d'aquest punt es contempla en els tres primers capítols de la *Distinció d'alegre*, que marquen el punt de partença que lliga tot el *Llibre de contemplació*, on troba la «certitud del seu existir, que és en ésser i no pas en privació», l'alegre lul·lià que assenyala l'itinerari de l'ànima cap a Déu. Respecte de l'ànima humana, el Mestre Ramon desenvolupa la doctrina de les tres potències: la memòria, l'enteniment i la voluntat, entre les quals tot hi passa «recordant, entenent i amant». D'aquesta herència, Llull també en rep la teoria hilemòrfica de l'acte i la potència, de la matèria i la forma, quelcom propi del pensament aristotèlic conegut d'aquella hora, que Llull variarà amb el *compost* resultant. Fins quan Agustí parla de l'*eros* i de l'*amor*, s'hi pot apreciar la base del disseny de la segona i primera intenció, com també recull d'Agustí l'exemplarisme del pensament platònic de la filosofia elaborat a través dels neoplatònics. Es pot, doncs, ben bé afirmar que Llull es mou del principi a la fi dins el marc epistemològic medieval d'aquesta línia agustiniana de pensament cristià, perquè l'esforç dialèctic del pensament lul·lià s'adreça, com tots ells, a entendre el que creu, seguint el lema «fides quaerens intellectum».

3.2. Joan Escot Eriúgena (810-877)

La primera escolàstica apareix entre els segles VII i X després que s'ha establitzat el món llatí occidental a causa de la desfeta de l'Imperi Romà per la invasió dels bàrbars. Escot Eriúgena va néixer a Irlanda, va professar a París i fou redactor de la cort de Carles el Calb. Traduï, entre altres, els escrits del

Pseudo-Dionís Areopagita, amb les quals versions incorpora al pensament filosòfic medieval llatí els elements fundants del neoplatonisme, encara més profund que els transmesos per Agustí.

El segle x és pràcticament estèril en especulació. Però, d'ençà del segle xi, s'ha arribat a dir que la cultura estava impregnada d'eriugenisme, de manera que els autors del segle xii el coneixien perfectament i l'apreciaven. Segons el decret del papa Honori III (1225), l'Eriúgena era àmpliament llegit i estudiat, malgrat el decret papal, de manera que la seva influència continuà amb el *Periphyseon* o *De divisione naturae*,⁴ l'obra més significativa de l'irlandès.

L'examen que he fet d'aquesta obra fa veure que és una síntesi entre el pensament de sant Agustí, el qual és sovint citat, i les aportacions dels Pares grecs i el Pseudo-Dionís, que va traduir. L'agustinisme que presenta l'Eriúgena té una alta tradició neoplatònica grega al seu darrere, no pas àrab ni jueva. Cita sovint Plató, el *Timeu*, concretament. El tractat es divideix en cinc llibres i es gesta a través d'un diàleg entre mestre i alumne, podent-se afirmar que la dita obra incorpora al pensament filosòfic medieval els elements fonamentals del platonisme. Al meu entendre, constitueix el primer gran assaig medieval d'un sistema filosòfic que explica els dogmes de la fe cristiana, tot concordant-hi, com si el seu autor pretengués la constitució d'una filosofia que fos expressió de la fe veritable. Això potser explica la por del papa Honori III i la seva decisió de prohibir-lo, pel fet que presentava una doctrina més elevada.

L'obra, per tant, reflecteix la incompatibilitat entre la tradició occidental i l'oriental. La tradició occidental quedaria tipificada per sant Agustí, Boeci i Beda, mentre que la tradició oriental ho seria pel Pseudo-Dionís i per Màxim, especialment, autors d'un marcat fons neoplatònic expressat pel doble moviment «descendent i ascendent, processió i reversió de totes les coses» a partir d'una Causa única. A Occident, en canvi, l'Eriúgena proporciona una lògica particular, de gèneres i espècies, que permetia la partició de la «physis» o naturalesa en quatre espècies. Allò significatiu d'aquest autor és que el neoplatonisme perd el seu caràcter estàtic en funció del dinàmic, ja que sembla estimar una evolució entera de la creació amb la concepció del món d'una jerarquia d'éssers procedents de la divinitat: «Déu és la naturalesa creadora increada»; d'ell procedeix, com una segona hipòstasi, per dir-ho així, la «naturala creadora i creada», és a dir, les «idees» i allò «intel·ligible»; el segueix

4. J. Escot Eriúgena (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 31), Turnhout: Brepols 1975, 161-165. Íd, *División de naturaleza*, Orbis 1984, n. 64 Versió castellana de Francisco José Fortuny, llibre I. BENET XVI, *Grans escriptors medievals*, Comentari sobre l'Eriúgena. Audiència General 10 juny, en *Dd'E* 945 (2009) 475-476.

la «naturalesa increada i incapaç de creació», representada pel món «sensible»; finalment, l'últim descens és la «naturalesa que no crea ni és creadora», Déu, «com a punt final» del desenvolupament del que fou el principi. L'explicació de l'univers ha seguit els camins de la divisió i de l'anàlisi: el *De divisione naturae* no ha estat una divisió de la nostra *idea* de natura, perquè la doctrina de l'Eriúgena no és cap lògica, sinó una «física» o, com diu ell mateix, una «fisiologia».

La doctrina de l'irlandès ha estat objecte de divergents interpretacions, acusant-lo de confondre religió i filosofia; altres el consideren un lliurepensador; altres, un panteïsta. Gilson,⁵ per altra banda, creu que la fe n'ha estat el veritable punt de partença, perquè la fe per a l'Eriúgena és la condició de la intel·ligència. Com Agustí, cita també el text d'Isaïes 7,9. Per tant, la fe és primer en allò que li és propi; aquesta, però, arriba a l'objecte de la intel·ligència abans que la intel·ligència mateixa. És Déu el qui vol que l'home vagi més enllà, que no s'aturi, sinó ben al contrari, és com un principi a partir del qual comença a desenvolupar-se la creatura racional per tal d'arribar al coneixement del Creador, a semblança de la samaritana de l'evangeli, la qual, cercant la veritat, troba el Messies.

3.2.1. Quines influències?

Hi ha opinions divergents sobre la influència de l'Eriúgena en Llull. Ara bé, després d'haver examinat el *Periphyseon* i el *Llibre de contemplació*, malgrat que el papa Honori III va desqualificar l'obra de l'irlandès, costa molt de creure que aquesta obra, d'una manera o altra, no arribés a les mans de l'esperit de recerca de Ramon Llull, quan durant tot el segle XII s'estava impregnant d'eriugenisme i era objecte de l'Estudi de París, un tractat que precisament intentava bastir una filosofia universal, que fos també una filosofia cristiana fonamentada en l'autoritat de l'Escriptura i la dels Pares. Així, doncs, quines són les influències observables en Llull?

a) Sobre les virtuts o atributs divins

En el volum I, llibre II de *Contemplació*, Llull considera les *virtuts essencials en Déu*, enteses enfora Déu, és a dir, vistes des de nosaltres. En aquesta con-

5. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos 1958, 188-208.

templació l'autor, acomplerta la figura de l'«acabament», de manera que l'essència divina és plenament acabada en tota virtut, extrem que s'inicia en la *Distinció XIII* i es tanca en la *XXII*, en les quals l'autor tracta de la voluntat, la saviesa, la dretura, la llarguesa, l'ajuda, la humilitat, la misericòrdia, la glòria i l'acabament. Tals virtuts essencials, dignitats o atributs, prenen caràcter fonamental en els restants llibres, que apunten el que serà el substrat del seu art. De fet, la seva font ja es troba en el neoplatonisme cristià de sant Agustí, com després veurem en sant Anselm i en Ricard i Hug de Sant Víctor. Originàriament són els «noms de Déu». L'Eriúgena, quan tracta de la primera forma de ser i no ser, «Natura increata creans», ens diu que l'Escriptura ja predica de la naturalesa divina noms, com ara «bondat, essència, veritat» o d'altres que anomena «prototypa» o «causes primordials», que no són res més que allò que Déu mateix és en la seva essència. Això encara és més perceptible quan parla de les categories aristotèliques, les quals no són aplicables a Déu ni tenen sentit en la teologia que investiga l'essència divina, si bé metafòricament són significatives a través de les «causes primordials creades», les quals, translatíciamment, són predicables de Déu: «essència, bondat, virtut, saviesa...». Llull, al meu entendre, troba en aquest substrat comú teològic la pròpia originalitat en les dites dignitats o atributs divins que formen el teixit del *Llibre de contemplació*.

b) Les dignitats o virtuts divines de Llull són les causes primordials de l'Eriúgena, principis actius i causes de l'ésser

En el llibre II *De divisione naturae*, quan tracta sobre la «Natura creata creans», aquesta segona manera de ser es resol a partir del poder intel·lectual sobirà constituït en el si mateix de Déu, el qual davalla fins al límit de la naturalesa intel·lectual i irracional (àngel, home, animal). El Pseudo-Dionís, metafòricament, en lloc de les categories gregues, hi situa els noms de Déu («bonitas, essentia, vita, ratio...»), que per a l'Eriúgena són *processions de les causes primordials* o «*principia exempla*», o també *idees* del Pare, el Fill i l'Esperit Sant. Són, doncs, el Logos, el Verb de Déu, la Paraula creadora de Déu. Aquests «*principia exempla*» o causes primordials són els constitutius de l'essència divina que esdevenen principis actius, «*causae essendi*» de l'inexistent. «Ésser, Voler i Poder» en Déu són una mateixa cosa en la creació. Tot quant és bo ho és per participació de l'únic excels Bé. Així, el Pare *vol*, el Fill *crea* i l'Esperit Sant *perfecciona*. En aquest punt és d'observar que el platonisme estàtic primerenc passa en l'Eriúgena a ésser dinàmic, actiu, fent ús del verb

grec *theoró* (veure i córrer). Déu és el qui ho veu tot i corre arreu, com diu el salm 147,15: «Envia ordres a la terra i la seva paraula corre de pressa, no es detura», de manera que pel moviment es fan totes les coses, moviment que no vol dir que Déu es mogui fora d'ell, sinó que es mou des de si mateix i cap a ell mateix perquè es principi, mitjà i fi. Al meu entendre, per tant, Llull troba la font per a desenvolupar el «dinamisme dels atributs divins o dignitats lul·lianes», que esdevenen «principis absoluts tant de l'ésser com de l'actuar», on el mallorquí veu «l'essència del fer». La influència de l'irlandès ha conduït Llull a afirmar que el fer és ésser, és a dir, de l'acte de ser, que l'acció és el resultat o la convergència dels tres correlatius l'«agencialitat» essencials de l'*agens*, de l'*agibile vel actum* i de l'*agere*, principi que assenta en el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*: «Quia ubicumque est actus, ibi est concordantia agentis, et agibiles in ipso actu».⁶ El fer, doncs, esdevé en Llull el paper fonamental en el *Llibre de contemplació*. Un dinamisme que contempla tant en Déu com en les seves creatures.

c) Teologia mística en la contemplació lul·liana

La fisiologia de l'Eriúgena presenta també una mística quan explica la teofania o manifestació divina, la qual comporta un moviment *descendent* i un altre d'*ascendent*. El *descendent* prové de Déu mateix, per condescendència de la Paraula de Déu creadora, el Verb encarnat, en favor de la naturalesa humana per ell creada i purificada en el seu pas per la passió, mort i resurrecció per raó de l'amor diví i de la seva gràcia: «és la humanització de Déu en el seu Fill». L'*ascendent*, per aquesta mateixa condescendència divina envers la naturalesa humana caiguda, per gràcia i exaltació, la saviesa divina fa justícia, com diu l'apòstol Pau, i uneix Déu a si mateix el nostre intel·lecte al seu per tal de contemplar-lo: *és la* «theosis» o deïficació de l'home caigut recreat. El moviment ascendent de la teofania acaba en la naturalesa creant i no creada, el punt omega final.

En el *Llibre de contemplació* s'hi dóna també aquest doble moviment descendent i ascendent en la recerca de l'itinerari de l'ànima humana cap a Déu. Moviments que provenen de les significacions dels tres graus de l'escala de conèixer i de l'escala de l'amor quan contempla el misteri de la unitat i trinitat de Déu i l'Encarnació. La distinció d'amor, que acaba essent l'objecte princi-

6. Ramon Llull, *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (Corpus Christianorum Continuatio Medievals 35), Turnholt: Brepols 1981, n. 121, 219.

pal de la distinció d'oració, són els punts en els quals les virtuts divines i altres qualitats esdevenen l'objecte de l'oració contemplativa en l'esforç d'unir tot l'home en Déu. Precisament el cap. 366, 4, 6, 16 com se reconta la tenor d'aquest *Libre de contemplació a glòria e a laor de nostre Senyor Déus*, ens està posant en relleu el contingut místico-ascètic del seu art de contemplar. Una contemplació que és un exercici de totes les potències de l'ànima, la memòria, l'enteniment i la voluntat, per tal d'arribar al punt final, la «theosis». Tota aquesta metafísica és, al mateix temps, teologia mística.

d) Trinitat universal. Tot porta el segell trinitari

Per a l'Eriúgena la trinitat essencial és present en totes les coses, en essència, potència i operació, especialment en la naturalesa racional i intel·lectual. La «naturalesa increada creadora», per raó de la seva teofania, fa que la «naturalesa racional» i intel·lectual humana sigui creada a imatge i semblança de forma significativa. Per a Llull, l'ànima humana, com l'aigua, pren el color d'allà on surt i per on passa. És semblant com els miralls que reflecteixen les significacions de la seva font, la unitat i trinitat de Déu, de manera que en la distinció d'alegre el beat en treu el principi fonamental que lliga tota l'obra: «les creatures donen significació i demostració de la gran noblea e bonea vostra» (cap. 1, 10). En el llibre III del *De divisione naturae* s'hi constata que l'irlandès veu que totes les coses són un reflex, imatge, vestigi i semblança de la naturalesa increada que crea. En Llull succeeix exactament el mateix: la creació, tota ella, porta el segell trinitari del seu fer segons es desprèn del cap. 246, 30.

En conclusió, de tot aquest fons comú cristià que li arriba, Llull selecciona, destria, analitza i agafa els materials que li interessen, assimilant-los per tal de construir de forma ben original el seu propi pensament a fi de poder demostrar fonamentalment amb *logos* els articles de la fe cristiana, tenint present sempre que la fe va «per prius».

3.3. Sant Anselm (1033-1109)

En sant Anselm de Canterbury hi trobem el primer gran filòsof que l'edat mitjana va produir després de Joan Escot Eriúgena l'any 1033. Fou d'un esperit vigorós i d'una subtileza especial, alimentat pel pensament de sant Agustí. Anselm, doncs, representa una de les fites més grans de la intel·ligència que

cerca Déu. En ell es dóna clarament la primacia de la fe, però la intel·ligència no solament no és contrària a la fe, sinó que és la manera contemplativa de recrear-se en la veritat de la fe revelada. Vet aquí la seva divisa: «credo ut intel·legam». És a dir, si no creu, no entendrà, de manera que, confessat el que creiem, la intel·ligència entén en la mesura del possible allò mateix que creiem del seu contingut, dintre els seus límits i raons. Anselm demana a Déu la intel·ligència de la fe, ja que sense la intel·ligència de la fe no sabríem el que creiem, tal com afirma: «No intento, Señor, penetrar tu profundidad porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia, pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no credere, no llegaría a comprender».⁷

Els escrits més importants, des del punt de vista filosòfic, són el *Monologium*, el *Proslogium*, el *De veritate* i el tractat en el qual respon a les objeccions del monjo Gaunilon contra l'argument ontològic que desenvolupava en el *Proslogium*: «Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del qual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad. Lo que acabamos de decir es tan cierto que no se puede imaginar que Dios no exista. Porque no se puede concebir en ser tal que no pueda ser pensado como no existente en la realidad, y por consiguiente, es mayor que aquel cuya idea no implica necesariamente la existencia [...]. Existe, por tanto, verdaderamente un ser por encima del cual no podemos levantar otro, y de tal manera que no se le puede siquiera pensar como no existente, este eres tú, ¡oh Dios Señor nuestro!».⁸ Anselm no passa d'allò pensat a allò real directament. Hi passa a través de la possibilitat ideal, o sia, «si puc pensar que existeix, existeix necessàriament», fent-ne una «raó necessària». Per a Anselm, «la ment és mirall i imatge de Déu», de manera que reflecteix les significacions de la seva realitat. Com és de veure, la part més fecunda i forta de la seva obra consisteix en la demostració de l'existència de Déu. Resulta, però, que l'argument ontològic anselmià no és assumit per sant Tomàs, Kant i Locke, mentre que Bonaventura, Descartes, Leibniz, Hegel i Pascal l'assumeixen. Sigui com sigui, Anselm encara avui fa pensar, i no pas com una curiositat del temps passat, sinó per la força de la seva intel·ligència, la qual fa més probable que Déu existeixi,

7. Anselm, *Proslogio*, cap. I, en C. FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales*, (BAC 409), Madrid: Editorial Católica 1980.

8. *Ibíd.*, cap II-III

contràriament del que pensa l'insensat en el seu cor, sense intel·ligència, que no existeix.

L'home, per a Anselm, és una d'aquelles creatures on es troba impresa amb més claredat la imatge de Déu. Quan l'home s'examina seriosament a si mateix, descobreix en la seva ànima els vestigis i la imatge de la Trinitat. L'ànima humana és l'única de les creatures que es recorda de si mateixa, que es comprèn a si mateixa i s'estima a si mateixa. Tant per la memòria, la intel·ligència i l'amor, l'ànima constitueix una *inefable trinitat*. El coneixement que adquirim de les coses suposa la cooperació dels sentits i de la intel·ligència, encara que no precisa la manera d'aquesta cooperació d'uns i altres sentits. Més aviat parla sobre una il·luminació de l'ànima per Déu.

3.3.1. Quines influències en Llull?

El *Llibre de contemplació en Déu* respira tot ell el mateix postulat de sant Anselm, el «credo ut intellegam». Però Llull va més enllà, com veurem tot seguit.

a) En el *Monologium*, la conversa amb ell mateix és reveladora de la influència que tindrà. Començant pel mateix *pròleg*, a petició dels seus amics, Anselm parla sobre l'essència divina recolzant només en l'encadenament necessari i espontani del procedir de la raó. En Llull, a semblança d'Anselm, la fe també apareix com a condició prèvia del coneixement. Per tant, no s'entén qualsevol cosa, sinó l'objecte proposat per la fe. I s'entén sobre la base de la fe, no tant com a acte de fe, sinó com a *hàbit*. Tots els 366 capítols del *Llibre de contemplació* són la recerca de la intel·ligència de la fe, que Llull aplica a les veritats de la fe revelada expressada en els catorze articles. Així, doncs, partint d'aquesta influència anselmiana, el millor llibre lul·lià consisteix a saber donar raó del que creiem a través del logos servint-se d'una nova manera d'argumentar i demostrar.

b) En sant Anselm hem vist que l'home és una d'aquelles creatures on es troba amb més claredat la imatge de Déu. La veritat de l'home està totalment en ell mateix, però en la seva figura no hi ha més que «imatge, semblança, vestigi de la Trinitat». Tant en sant Anselm com en Llull, «l'ànima de l'home és com un mirall en el qual es reflecteix la imatge de l'essència divina, donat que l'enteniment és el seu ull» (cap. 173, 22-24). Però el beat mallorquí desen-

volupa aquesta «teoria dels miralls» amb els «tres graus de realitat, de comparació i de demostració» que afecten el sensible / intel·ligible, l'intel·ligible / intel·ligible més pujat fins a arribar d'aquest últim al diví transcendent que fonamenten la teoria del coneixement lul·lià en funció de la teologia del coneixement de Déu pel fet que l'ànima humana reflecteix en la seva ment les seves significacions.

c). El *Llibre de contemplació* pren peu del principi ontològic anselmià, però, al meu entendre, el perfecciona, com es desprèn dels tres capítols de la distinció d'alegre. En aquest capítol són d'apreciar tres nivells. En el primer nivell, el beat sap que Déu existeix i vol explicar per què té la *idea* de Déu en la ment: «ben seria raó que nós qui sabem que vós sòts en ésser, que'ns alegràssem en lo vostre ésser, per ço car és en ésser e no és en privació» (cap. 1, 1). En el segon nivell veiem que, a més a més, el beat té necessitat d'explicar causalment la pròpia existència: «car molt se deu alegrar l'home per ço com és en ésser, e no és privat d'ésser. Doncs nós, qui som certificats que som en ésser, alegrar-nos hem, car los cinc senys mostren l'ésser en què som: car ab los ulls veem, e ab les orelles oïm, e ab lo nas odoram, e ab la boca gustam, e ab la carn sentim» (cap. 2, 1). I a més, s'alegra de l'ésser del proïsme: «nos vejam nos meteix en aquest segle ésser en ésser, covèn-se cascú de nós que'ns alegrem los uns ab los altres enfre nos meteix, car així's deu cascú alegrar-se en l'ésser de son proïsme com és en lo seu meteix» (cap. 3,1). En el tercer nivell veiem que Llull col·loca sobre la realitat el propi existir i el del seu proïsme. Un *jo sóc* que inclou els dels altres, o sia que existim, som, quelcom objectiu, extramental, font de satisfacció per a l'esperit humà, que dóna la mesura de la vàlua i de la perfecció de les coses. Veiem que el mallorquí fa una prova *a posteriori*: de l'ésser contingent passa a l'ésser necessari, de l'ésser finit passa a l'infinit, del grau positiu d'ésser passa al grau superlatiu màxim. D'aquesta distinció d'alegre n'apareix el principi fonamental lul·lià que regeix tota l'obra: «les creatures signifiquen i demostren» (cap. 1, 10).

3.4. *Hug i Ricard de Sant Víctor*

Un altre punt focal de la mística especulativa en el segle XII és l'abadia de París dels canonges agustins de Sant Víctor. Hug de Sant Víctor (1096-1141) fou un teòleg de gran categoria i d'esperit lúcid i obert, que en fa un gran místic instruït i desitjós de transformar el saber en contemplació. Als novicis que ingressaven els volia capaços de saber transformar els costums amb l'apre-

mentatge de la vida contemplativa. Mereix destacar l'obra *De sacramentis*, una àmplia summa teològica.⁹

Ricard de Sant Víctor és el seu deixeble i successor. Amb ell, la teologia monàstica arriba al seu cim, amb l'obra *De Trinitate*, comparable a la *De sacramentis*. Ambdues són completament teològiques. L'agustinisme anselmià ressona amb particular vigor en l'obra de Ricard, el qual, igual com Hug, considera la contemplació especialment l'últim grau del «raptus mentis» o «alienatio mentis», com el terme final d'una escala ascendent, de la qual els graons més baixos poden ser la «cogitació» i la meditació. La preparació de l'ànima per a tal itinerari cap a Déu no és incompatible amb l'elaboració teològica dins les regles de la dialèctica i tampoc amb l'analogia de l'ésser. Les proves de l'existència de Déu i dels misteris les elabora amb la màxima claredat lògica, molt semblant a sant Agustí. Des de la fe cerca la intel·ligència.

La clau de la intel·lecció d'aquests dos autors, Hug i Ricard, consisteix a considerar-los com a molt racionals, situats, però, en la pura fe i, alhora, com a veritables místics. Segons una terminologia procedent de sant Agustí, volen extreure les raons eternes i necessàries inscrites en les veritats revelades. En el *De Trinitate*, el llibre I tracta de la «substància divina»; el llibre II, *dels atributs divins*. La trinitat de les persones divines es dedueix de l'«alteritat» necessària en l'amor. Si no existissin l'un i l'altra no es podria parlar de veritable amor i de comunicació personal i gratuïta. En el llibre III explica com es donen a conèixer un i altre. En el llibre IV analitza el concepte de persona. Per a Ricard, persona és l'«existència incomunicable» de la naturalesa divina que significa la forma d'existir personal i intransferible, font de comunicació i d'amor. En el llibre V contempla les Processions divines, la generació del Fill i l'emanació de l'Esperit Sant. En el llibre VI s'analitzen els noms de les tres persones: el Fill és figura de la substància del Pare, perquè l'un i l'altre posseeixen la mateixa substància espiritual, el Pare com a Font i el Fill com a imatge derivada de la Font; el Fill, per altra banda, és testimoni d'aquesta veritat, que «Déu és Esperit». L'Amor espiritual que emana del Fill és un Amor unitiu, que abraça Pare i Fill en la unitat més estreta, la de l'Amor més gran.¹⁰

9. GILSON, *La filosofia en la Edat Media*, 283-287

10. ROVIRA BELLOSO, *El misteri de Déu*, 26-29

3.4.1. Quines influències?

a) Teoria pròpia del coneixement

El *Llibre de contemplació* respira tot ell la influència mística d'aquesta escola de Sant Víctor, de la qual Llull en fa de forma ben original l'«itinerari propi de l'ànima cap a Déu». A través de les influències rebudes elabora i completa una «teoria pròpia del coneixement». Parteix de les significacions de les accions i passions de les propietats de les coses percebudes en la ment a través dels sentits, respecte de la concordança, discordança o la contrarietat que s'hi donen seguint el principi que les creatures signifiquen i demostren. Aquesta teoria comprèn l'escala del conèixer i l'escala de l'amor.

L'escala del conèixer. Les coses sensibles són escala i demostració per les quals hom pugui tenir coneixença de les coses intel·lectuals. Són els tres graus de raó dels caps. 169-170, com ja n'he fet menció en Anselm. De la demostració que en fan els ulls corporals, l'home passa entendre i percebre intel·lectualment allò que és en l'ànima demostrat i significat pels sentits. Per tant, les coses sensuais són ulls pels quals hom percep i veu les coses intel·lectuals «recordant, entenent i volent» (cap. 169, 5 i 12). L'enteniment humà percep i entén també, per mitjà d'unes intel·lectuïtats, altres intel·lectuïtats més altes que arriben fins al diví transcendent (cap. 170, 1). En aquesta escala del conèixer es donen dos traspassaments més pujats. L'estructura metafísica de caràcter psicològic del coneixement humà està en Llull degudament ordenada i orientada en una mútua relació amb la significació a través de les virtuts de l'ànima, de manera que l'enteniment, on rau l'intel·ligible, n'és l'ull, a semblança dels miralls.

L'escala de l'amor. En el *Llibre de contemplació* es fa notori que la construcció metafísica que comporta, tota ella culmina en mística. Així, l'ànima humana contempla entenent, recordant i estimant que en preparen el camí complementant-se, l'una al servei de la *ciència* i l'altra al servei de l'«amància». Els *significats* més profunds que els atributs divins revelen del misteri de la Unitat-Trinitat de Déu posen en relleu una teologia més cristiana. En efecte, l'escala de l'amor com a forma privilegiada de contemplació a través de les virtuts de l'ànima, que no és merament submergir-se en un misteri metafísic segons l'«ens aristotèlic», sinó un itinerari ascendent d'envoltar-se d'una atmosfera de *relació*, en un misteri interpersonal en el qual la persona es defineix com a relació, donació i unió que conflueix en l'increïble *Amor* que és Déu mateix. Amb raó, doncs, tota l'obra és un art de conversió, de veritat, de demostració i de contemplació.

b) La significació lul·liana

La significació lul·liana és de caràcter platònic, la qual distingeix la realitat de la significació, de manera que la significació té una sobrecàrrega perquè va més enllà de la realitat donada, raó per la qual els éssers són significatius; en el seu «íntim mateix», de forma que l'intel·ligible que comporta, consisteix a mostrar-se simple i despullat, irreductible, però que porta un *vestigi* o una *petja* que revela que els objectes del món sensible són bons i grans, els del món intel·ligible són millors i majors, que Déu, en canvi, és, en sentit absolut, el millor, el major, l'òptim i el màxim, és a dir, és el Déu que revelen els significats dels atributs divins entesos des de nosaltres. Déu, doncs, si és veritablement Déu, «ha de ser necessàriament acabat en tota virtut». Llull ha completat la recerca del precedent agustinà i la pretensió de la teologia mística dels canonges agustins de les raons eternes i necessàries inscrites en les veritats revelades que li permetrà la coneixença que proposen els articles de la fe cristiana, que per a Llull són llurs propietats, de les quals en farà els principis de demostració del seu art.

c) El model trinitari del tercer

El *De Trinitate* de Ricard de Sant Víctor ha marcat profundament Ramon Llull quan llegim, per exemple, en el llibre III, 2: «La plenitud de la bondat no ha pogut ésser sense la plenitud de la caritat; i la plenitud de la caritat, sense la pluralitat de les persones divines», és a dir, l'acte d'amor no solament admet el tercer, sinó que l'exigeix absolutament, ja que, sense passatge al tercer, simplement no es pot exercir l'amor. El *tercer* no ofereix una dimensió possible de l'amor, sinó que el defineix per necessitat. El mateix Ricard ens diu que, si un Déu sol roman solitari, només pot estimar amb un amor fora d'ell mateix i vers allò que li és exterior, però en cap cas per una potència interna en el sentit com 1Jn 4,16 el defineix: «Déu és amor». Així, atenent la finitud humana, hem de dir que cap home o dona no pot estimar sol, sinó que ha de passar a l'altre, és a dir, l'amor s'externalitza amb el semblant, mentre que en Déu l'alteritat es desplega «ad intra» en la seva pròpia essència divina. Aquest *tercer* de què parla Ricard ha marcat profundament Llull, de manera que de l'estructura elemental dels quatre elements, mantenint-la, ha passat a la «concepció ternària» amb la «correlativitat de l'acció» abans comentada. La novetat lul·liana, al meu entendre, ha consistit a definir el tercer trinitari més aviat com a relació de comunió. Segons el cap. 317, la concepció trinitària és entesa així

per Llull: el «nucli essencial diví no és una Jerarquia, sinó una Comunitat d'Amor. El Déu-U és una Trinitat Relacional en una Comunitat d'Iguals». La concordança no es dóna sense la diferència.

3.5. *Sant Bonaventura (1221-1274)*

El primer mestre franciscà a la Universitat de París fou Alexandre de Hales. Entre 1170 i 1180 n'era mestre en teologia, i en 1231 ingressà en l'orde de germans menors franciscans. Sant Bonaventura anà a París per seguir en aquella universitat els cursos que donava el mestre Alexandre de Hales, a qui, més tard, anomenarà pare i mestre.¹¹

La filosofia de Bonaventura s'enquadra netament en la tradició platònica, encara que només conegué Plató indirectament, mentre que llegia directament, sense prejudicis, Aristòtil, a qui judica i rectifica lliurement. A l'abstracció aristotèlica prefereix la teoria agustiniana de la il·luminació, i de sant Agustí pren la teoria de les raons seminals, gèrmens formals que Déu ha posat en la matèria. L'anomenat *Doctor Seraphicus* fou principalment un teòleg, la intenció del qual era mostrar el camí que condueix l'ànima a Déu. Per això la seva filosofia es redueix a mostrar-nos un univers en el qual cada objecte ens parla de Déu, i amb això, ens convida a tornar cap a ell. La vida és com un pelegrinatge que ens hi condueix, de manera que el món sensible és el camí que ens hi porta. Els éssers que voregen aquest camí són com l'*ombra*, el *vestigi* o la *imatge* (és el cas de l'home) del Déu únic, Pare, Fill i Esperit Sant. En aquesta hora, Bonaventura compta ja amb la valuosa herència del segle XII que ha rebut un fort impuls racional i místic. Tant la teologia com la mística estan penetrades d'elements escolàstico-aristotèlics, amb una diferència fonamental entre filosofia i teologia. La teologia comença amb la Revelació de Déu; la filosofia, com a màxim, hi apunta, ocupant un lloc intermedi entre l'una i l'altra a causa de ser impotent si no és il·luminada per la fe.

Respecte de l'argument ontològic anselmià, el mestre de Bonaventura, Alexandre de Hales, havia comprés d'ell que «si alguna cosa respecte de la qual no pot pensar-se res més gran, això ets tu, Senyor, Déu nostre», un pensament molt profund que influeix en Bonaventura.¹² Aquesta dita d'Alexandre de Hales significà per a Bonaventura la percepció *en la fe* de la inevitable gravitació que sobre la ment humana exerceix l'ésser infinit, perfectament

11. GILSON, *La filosofia en la Edat Media*, 408-422

12. ROVIRA BELLOSO, *El misteri de Déu*, 36-40

acabat i necessari. Pensa fins i tot en «l'hàbit de la presència de Déu, naturalment imprès en la ment», que no vol dir simplement un ontologisme, sinó quelcom molt diferent: la gratuïta atracció de l'amor que «sent» i «percep» la creatura intel·lectual en la gràcia de la fe. Aquest coneixement no és tan sols una ascensió de l'ésser espiritual cap a Déu com a resultat d'aquesta inesperada «impressió de la primera veritat en la intel·ligència», sinó que també Bonaventura es fixa en la mirada intel·lectual que l'home fa cap a *baix* contemplant les creatures, enteses com a *ombra, vestigi o imatge de Déu*, considerades com a «expressió i actualitat de la presència de Déu en el món». Vet aquí, doncs, el famós aforisme de Bonaventura: «Si Déu és realment Déu, Déu existeix.» Convicció que no té per què ser innata, sinó adquirida en el moment mateix d'obrir-se l'ànima humana *contemplativament* al món. Per a Bonaventura, la ment humana no és prou potent per a saber Déu «*quid est*», però sí prou disposada per a saber «*quia est*». Aquesta teologia mística de Bonaventura forma part de l'itinerari de la ment cap a Déu, el qual demana o exigeix tres passos: 1) la via purgativa o de purificació; 2) la il·luminació que clarifica l'ànima, i 3) la unitiva, l'experiència de la presa de consciència de Déu, ple de saviesa i amor.¹³

3.5.1. Quines influències?

És notòria, al meu entendre, la influència de l'escola franciscana en la síntesi ben original del *Llibre de contemplació*.

a) Li permet una acabada metafísica exemplarista cristiana

D'acord amb el neoplatonisme heretat de la línia agustiniana, anselmiana i franciscana de pensament cristià, Llull en el *Llibre* ha bastit una acabada metafísica exemplarista cristiana. Per a Llull, com per a Plató, el món visible recolza sobre el món invisible, el bé jussà sobre el bé sobirà, de manera que en el seu punt més elevat hi ha Déu amb les seves dignitats o virtuts. A baix, el món creat per Déu i fet a imatge d'aquelles dignitats o virtuts. El vincle d'unió entre aquests dos móns no és altre que les mateixes virtuts divines, perquè reflecteixen la seva *ombra, vestigi i imatge* que les *signifiquen* com el seu propi llen-

13. Evangelista VILANOVA. *Història de la teologia cristiana*, vol. I, Barcelona: Facultat de Teologia 1999, 523-533.

guatge. Perquè aquestes dignitats o virtuts són alhora *principis de l'ésser i del conèixer* com es pot apreciar en l'obra. Plató, doncs, ha servit a Llull, amb la influència rebuda per a poder bastir en plena edat mitjana un model acabat d'exemplarisme cristià ben original.

b) Tot porta el segell trinitari de Déu

Si per a Bonavetura la creatura comporta un vestigi, petja o imatge de Déu, per aquesta mateixa raó són significatives i demostratives tal com hem apreciat en la distinció d'alegre (cap. 1, 10), principi que regeix tota l'obra. Per a Llull, també tot porta el segell trinitari per raó del dinamisme que comporten els atributs essencials vistos des de nosaltres. Més encara, per al beat mallorquí, el dinamisme diví radica en la mateixa entranya de l'essència de Déu, la qual s'exterioritza i es dona a conèixer en l'obra de la creació, el punt que li permet d'establir la «correlativitat de l'acció», tant divina com humana, en el model trinitari del tercer, en el qual es dona essencialment l'*agens*, l'*agibile* de l'*agere*, el fer que precedeix l'ésser com a resultat.

4. LA LÍNIA ESCOLÀSTICO-ARISTOTÈLICA-TOMISTA DE PENSAMENT CRISTIÀ

4.1. *La recepció del pensament d'Aristòtil en el món llatí occidental*

El coneixement i la difusió en el món llatí occidental de les obres de l'Estagirita, així com dels principals intèrprets àrabs, és un esdeveniment filosòfic de capital importància en el segle XIII d'aquesta darrera recepció del pensament d'Aristòtil. Per primera vegada es coneixia en l'edat mitjana llatina un sistema elaborat independentment de la Revelació de Déu, el qual entrava en contacte amb una concepció purament filosòfica de la realitat. Fins aquest moment les concepcions de la realitat solien fonamentar-se en la sola raó, encara que de fet eren bàsicament concepcions teològiques, perquè, fins a cert punt, la dada de la Revelació s'hi pressuposava, explicant-la i fent-la intel·ligible amb el raonament, perquè, en aquella hora, només la dialèctica i l'antidialèctica eren filosofia pura.

La primera forma en què es presentava l'aristotelisme en el món llatí fou l'obra d'Avicenna, la qual representava una concepció d'aristotelisme, neoplatonisme i religió islàmica. Els llatins, però, ja havien assimilat l'antic neoplatonisme, igualment com ja l'assimilà el pensament cristià de l'època patristi-

ca. D'aquesta manera, l'avicennisme va facilitar el trobament entre cristians i l'aristotelisme, perquè l'obra d'Avicenna passava a ser un comentari autoritzat, potser el millor; de la filosofia aristotèlica.¹⁴ El problema que presentava el pensament d'Aristòtil als ulls dels cristians podia semblar deficient, sobretot pel que fa a l'origen del món o pel laconisme que mostrava sobre Déu, essent així que la interpretació d'Avicenna només era una cosmologia i una teodicea presa del platonisme, uns extrems que s'havien d'aclarir, cosa que fou l'obra de sant Tomàs.

Aristòtil és important, com a mínim, per tres raons: per haver dibuixat el marc de la ciència dels primers principis; per haver entès Déu com a causa de les causes, motor immòbil, acte pur o enteniment de l'enteniment, i per haver posat la substància per damunt de qualsevol altra categoria. L'Estagirita edifica una *filosofia completa de la natura*. D'aquí que, en el cap. 1, 9 de la *Metafísica*, ja veiem com cerca una ciència més enllà de la física, capaç d'establir la causa de tot el que és manifest. La *Saviesa* que investiga la veritat és la ciència dels principis i de les causes. Així, en l'edat mitjana, Aristòtil obre el marc a la filosofia i a la teologia: aporta una preparació racional de l'Evangeli, el peatge que ha de pagar Occident, d'allò que és pura flama de l'Esperit, havent de reconciliar la concepció del *Déu dels filòsofs* i el *Déu d'Abraham, Isaac i Jacob*.

4.2. Tomàs d'Aquino (1225-1274)

El fonament sobre el qual descansa el magnífic edifici doctrinal de Tomàs d'Aquino comporta, al meu entendre, una doble convicció. La primera convicció més fonda consisteix en el fet que el pensament humà és capaç de conèixer i assimilar el regne de les essències, de les causes, dels fins i de les lleis que hi ha darrere i per sobre del món de les aparences. És la convicció de la realitat i de la cognoscibilitat d'un ordre suprasensible, la ferma convicció de la possibilitat i realitat de la metafísica. La segona convicció en què recolza el sistema tomista és que per sobre i més enllà de l'horitzó del suprasensible, del metafísic obert al pensament natural, hi ha encara altre horitzó, el del sobre-

14. Charles LOHR, «La nova lògica de Ramon Llull», *Ramon Llull*, Barcelona: Barcanova. 1990, 15-16. J. MARTINEZ PORCELL, «La màgia del Kitah al-hifâ d'Ibn Sinâ», *Comprendre* 10 (2008) 23-46.

natural, que es perd en la infinitat; és l'horitzó dels misteris cristians revelats per Déu que s'obren a l'esperit humà a través de la llum de la fe.¹⁵

Amb sant Tomàs, doncs, en ple segle XIII, ens trobem en una cruïlla de camins i de línies de pensament cristià: d'una banda, la línia agustiniana-anselmiana-franciscana, de la qual hem vist abans el recorregut, i ara, la nova línia escolàstico-aristotèlico-tomista, que s'inicia i que s'imposarà amb la recepció d'Aristòtil.

5. LA POSICIÓ ESCOLÀSTICO-ARISTOTÈLICO-TOMISTA

5.1. *Una doble condició domina en el pensament de sant Tomàs*

D'una banda, fe i raó són diverses d'objecte, de mètode, de comportament i de decisió, perquè l'una i l'altra presenten un dualisme incontestable, en el qual cal respectar la transcendència de la Paraula de Déu i l'autonomia de la raó. Dualisme, però, que reclama i necessita un equilibri entre ambdues. D'altra banda, «la distinció entre filosofia i teologia». Sant Albert el Gran, el mestre de Tomàs, va descobrir la distinció entre filosofia i teologia. Albert, quan tracta del caràcter argumentatiu de la teologia, es refereix a sant Anselm i defensa la legitimitat dels esforços per cercar la comprensió i la intel·ligència de la fe. Aquest principi d'Albert, reprès per Tomàs i la tradició escolàstica, contribuirà a fer concebre la teologia com una ciència que té per fi deduir conclusions a partir de les dades de la fe.

5.2. *L'acte de ser tomista*

Sant Tomàs fa una aportació original d'Aristòtil respecte de l'objecte de la metafísica sobre l'«ens». L'«ens», per a Tomàs, és allò «primer conegut».¹⁶ Amb el concepte platònic de participació i l'aristotèlic d'acte i potència, Tomàs concep l'ésser no com a forma sinó com a perfecció actual que es troba màximament en Déu, l'«Ipsum Esse», que constitueix en la creatura l'acte intensiu

15. M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona: Ed Labor ²1945.

16. Sant Tomàs, S Th I q.5 a.2: «illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intel.lectus [...] Unde ens est proprium objectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo, secundum rationem prius est ens quam bonum».

d'ésser, limitat i rebut en l'essència amb la qual fa la composició real. Per tant, Tomàs desborda el nivell substancial d'Aristòtil, de manera que fa que l'«ens» és l'«esse», i la substància és en quant és potència receptiva de la perfecció de l'ésser. La forma, doncs, és receptiva de l'acte d'ésser.¹⁷ En ella i per ella l'esse arriba a tota la substància, però la perfecció última de l'ésser no és la forma. En tot cas, la forma és l'última en l'ordre substancial, però al mateix temps és potència de la perfecció de l'ésser. La forma, per tant, no és l'«esse», sinó la potència receptora del mateix «esse» com a acte. L'«esse» és principi «quo» de la forma, i la forma és principi «quo» de la substància, o dit altrament, «l'ésser com a acte és el que dona l'acte de ser a la substància».¹⁸

Segons sant Tomàs, l'«ens» presenta dos aspectes: el de l'essència, allò que correspon abans que tot a la primera intenció de l'esperit, i el de l'existència, l'«esse» pròpiament dit, o sia el seu acte de ser, la seva energia per excel·lència que és actualitat suprema de tot quant existeix. Aquest «acte de ser» tomista és el resultat de dos principis complementaris de l'ésser, la «unió de l'existència a l'essència» pel fet que essència i existència no són dos éssers, sinó «dos principis de l'ésser», els quals estan en una relació d'acte i potència, atès que és possible existir o no existir.¹⁹

5.3. *L'acte de fe tomista*

Sant Tomàs es pregunta: «Utrum ratio inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei»,²⁰ tenint present la dita del papa Gregori IX: «fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum», i la dita de 1Pe 3,15

17. Sant Tomàs, *Summa contra gentiles*, I c. 53. (*Suma contra los gentiles* [BAC 94], I, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1967, 229-230): «Es así que en la substancia intelectual creada se encuentran dos cosas, a saber, la substancia tal y su existencia, que no es la misma substancia, como ya se demostró (c. 52). Porque la existencia es el complemento de la substancia existente, ya que una cosa está en acto en cuanto tiene existencia. Dedúcese, pues, que en cualquiera de dichas substancias hay composición de acto y potencia. Lo que hay en otro por causa del agente debe ser acto, pues propio del agente es dar actualidad a las cosas. Ya se demostró anteriormente (c. 15) que todas las substancias creadas reciben el ser del propio agente, y que tales substancias son causadas, porque reciben el ser de otro».

18. Sant Tomas, *Summa contra gentiles*, c. 54 (*Suma contra los gentiles* [BAC 94], I, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1967, 231-233): «Además, porque el ser con respecto a la forma es acto. Por eso en los compuestos de materia i forma, la forma es el principio de ser, porque es el complemento de la substancia, cuyo acto es el ser; así la diafanidad es para el aire el principio de lucir, porque le hace sujeto propio de la luz».

19. J. MARTINEZ PORCELL, *Ésser i Persona*, Barcelona: PPU 1995, 29-33.

20. Sant Tomàs, S Th II-II, q.2, a 10

afronta la qüestió sobre l'acte de fe i la raó humana. Per a Tomàs, l'«acte de fe» l'home l'ha de fer per raó de l'autoritat divina que el proposa, no pas mogut per la raó humana.

Nega que la fe necessiti demostració pel seu mèrit, que val per ella mateixa, «sola fides», mentre que accepta la «fides quaerens intellectum», que enriqueix la intel·ligència de la fe.

5.4. *La posició tomista sobre la raó en relació a la fe*

La filosofia tomista de l'acte de ser mostra clarament que som davant una filosofia *existencial* de caràcter *especulatiu*, que pren el seu punt de partença de l'«ens secundum quod est ens» aristotèlic²¹ que es mou en tres direccions:

1. *L'acció apologetica*: La raó condueix a la fe demostrant apodícticament allò que anomena els preàmbuls de la fe, és a dir, les veritats fonamentals com ara l'existència de Déu, sobretot la possibilitat i la realitat de la Revelació de Déu, la garantia de la credibilitat del que creiem. Aquestes demostracions coordinades constitueixen la ciència apologetica.²² Així, doncs, la fonamentació filosòfica de l'apologetica de sant Tomàs consisteix en el fet que estableix una base metafísica en el diàleg entre les religions, situant-la en una distinció epistemològica entre tòpica, emesa com un raonament merament probable, i el de la ciència demostrativa. L'opció de Tomàs és fer de la teologia un saber especulatiu mobilitzant Aristòtil al seu servei. D'aquesta manera, la intel·ligència de la fe és elaborada i clarificada en el camí de la «fides quaerens intellectum», cap a la ciència aplicada a les veritats de la fe.²³

21. Aristòtil, *Metafísica IV, 1. Est scientia quaedam quae speculatur ens in quantum ens et quae huic insunt secundum se*, Madrid: Gredos 1990.

22. Sant Tomàs, S Th I q.2 a.2 pregunta si l'existència de Déu es demostrable. Respon dient que hi ha dues menes de demostració: «Una quae est per causam, et dicitur propter quid: et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia: et haec est per ea quae sunt priora quoad nos: cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae [...] Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notus». Ad primum, respecte del text de Pau a Ro 1, 19-20, respon: non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratiam naturam, et perfectio perfectibile». També a CG I^a c 3 respecte del que creiem de Déu.

23. Sant Tomàs, *Comentari Llibre IV, lec IV 573-574*: «No obstant, difereixen amb això el dialèctic del filòsof en el seu poder de profunditat, ja que és més efectiva la consideració del filòsof que la del dialèctic [...] El filòsof, abasta les dites coses comunes procedint demostrativament, per tant, allò propi d'ell és aconseguir la ciència d'aquelles coses, captar-ne amb certesa a través d'un coneixement cert o ciència, que és efecte de la demostració. El dialèctic, en canvi,

2. *L'acció teològica*: La raó explica la fe, però no amb proves demostratives, essent així que els misteris no admeten proves racionals de cap mena, sinó tan sols aquelles que provenen de l'autoritat de les Escriptures garantides pels miracles i pels Pares de l'Església, fins proposant raons de la conveniència d'aquests misteris.²⁴ Aquesta acció teològica ordena lògicament les dites veritats revelades i en determina la significació comparant-les amb les tesis de la filosofia. Les seves conclusions, d'aquesta manera deduïdes de les veritats de la fe, són constitutives de la ciència teològica.²⁵

3. *L'acció polèmica*: Defensant-se contra aquells que contradiuen o neguen les veritats de la fe, demostrant argumentativament la seva falsedat o que mostren que no són necessàries. Per tant, la raó defensa la fe impugnant totes les objeccions que s'hi oposen, mostrant que són errònies o falses. El «misteri», encara que sigui humanament inconcebible, pot estar per sobre de la raó, però mai oposat a aquesta. És una defensa negativa de la fe.²⁶

6. LA POSTURA QUE PREN LLULL DAVANT LA RECEPCIÓ ARISTOTÈLICO-TOMISTA

L'originalitat que reconeix Congar respecte de Ramon Llull, que el distingeix de forma especial com a seguidor de la línia de pensament cristià agustiniana, anselmiana i franciscana, posa en relleu que el beat mallorquí va prendre una postura pròpia, original, d'equilibri entre el platonisme i l'aristotelisme, que respon al propòsit missioner del qual el *Llibre de contemplació* és l'exponent principal.

A primer cop d'ull, aquesta postura lul·liana sembla més aviat anacrònica davant el nou tipus d'apologetica que naixia com la representada pel *Pugio fidei* de Ramon Martí o la de la *Summa contra gentes* de sant Tomàs. Tot dona a entendre que Martí significava per a Llull la concepció del mètode dominicà tal com l'havia exposat l'intel·lectual més prestigiós de l'orde dominicà. Ara bé, la famosa disputa de Barcelona de 1263 entre el dominic convers Pau Cristià i el cap de la comunitat jueva catalana, Nahmànides, portà la convicció a Llull que «disputar per auctoritats no ha repós».²⁷ Per altra banda, la postura de Llull semblava aliar-se amb el conservadorisme doctrinal, postura,

procedeix en tot el dit a través de probabilitats, no elaborant així una ciència sinó una mera opinió».

24. Sant Tomàs, S Th I^a q.1, a.8 quan es pregunta si la doctrina sagrada es pot argumentar.

25. Ibíd., a.5.

26. Sant Tomàs CG I^a c 7.

27. R. Llull, *Proverbis* CCXLVIII, 5 en ORL XIV, 27¹.

però, que no era per ignorància, com podria aparentment semblar, sinó ben al contrari, pren un caràcter de novetat i de futur tant en el realisme com en l'*audàcia*. En efecte, el mallorquí, sortint a l'encontre de les exigències racionals dels seus interlocutors jueus i musulmans, porta a terme quelcom que gairebé ningú no gosava fer en el seu temps: ampliar el camp de la controvèrsia apologètica racional més enllà del terreny dels estrictes «*praeambula fidei*», és a dir, dels pressupostos de la fe i de les veritats religioses naturals, al terreny de les afirmacions doctrinals de la mateixa fe, sense excloure aquelles que el creient cristià considera misteris, la Unitritinitat de Déu i l'encarnació del Verb de Déu, Déu i home ensems. Aquesta postura que pren el Mestre Ramon el condueix a enginyar una demostració i argumentació pròpia dels articles de la fe cristiana.

6.1. *Dos lemes llatins divergents caracteritzen la relació entre fe i ciència en l'edat mitjana*

Llull es troba en aquesta època entre dues aproximacions divergents al problema medieval en la religió entre fe i ciència. El primer és la divisa de sant Anselm «*fides quaerens intellectum*», de la qual ja hem fet esment abans, que va guanyar la victòria en el segle XII, com ara en pensadors com Hug de Sant Víctor i Alain de Lille, els quals van cercar raons necessàries per a les doctrines de la fe. És perfectible, doncs, que en la línia de pensament cristià agustinian i anselmià en la qual entra de ple Ramon Llull s'hi trobin també raons necessàries que l'enteniment pot elaborar a partir de la fe. Però a l'inici del segle XIII apareix un nou lema dins aquest camp, que diu: «*fides non habet meritum cui humana ratio praebebat experimentum*», del Papa Gregori IX.²⁸ Aquesta nova divisa és la que porta a separar la teologia de la filosofia. Així, a la filosofia se li va assignar la tasca de proporcionar raons per a l'acceptació d'un cos doctrinal, però no per a les doctrines de la fe pròpiament dites. La divisa d'Anselm es va elaborar en un context de diàleg entre les tres grans religions mediterrànies, mentre que la divisa papal representava un constrenyiment en la visió europea del diàleg en la relació entre fe i ciència.

28. Gregori IX, *Homilies sobre l'evangeli* II, 26,1: PL 76, 1197.

6.2. *L'enginy lul·lià*

Amb la recepció del corpus aristotèlic en els segles XII i XIII, els fonaments filosòfics del diàleg entre les tres religions mediterrànies més influents canvien considerablement, tal com s'ha fet palès amb el *Pugio fidei* de Ramon Martí, la *Summa contra gentes* i la mateixa *Summa teològica* de sant Tomàs, que marquen la posició escolàstico-aristotèlico-tomista abans dita, mostrant clarament el desdoblament de la raó tòpica i la demostrativa científica. Tomàs combina aquest enfocament amb l'epistemologia i la metafísica d'Aristòtil, posant en relleu que no hi pot haver una demostració de l'essència divina en un sentit estricte a través de la demostració «propter quid», essent així que la raó no pot arribar a comprendre el seu «quid», ni tampoc la demostració «quia», basada en els seus efectes. Per a Tomàs com per a Aristòtil, el llenguatge tòpic està clarament oposat a la ciència demostrativa. Tal desdoblament fa que l'estratègia apologetica preferida per l'Aquinat sigui el procediment negatiu, consistent a refutar les afirmacions contràries o les objeccions que es presenten contra la fe cristiana, puix que les veritats de la fe no poden estar en desacord amb la veritat, raó per la qual el raonament tòpic sigui merament probable en relació a la demostració científica.²⁹ Tomàs, doncs, deixa les proves racionals directes d'aquells misteris principals de la fe cristiana, la Unitritat de Déu i l'encarnació del Verb, limitant-se a demostrar negativament que la fe cristiana revelada no és contrària a la raó humana. *L'enginy* de Ramon Llull enfront de Tomàs consisteix a proposar-se convertir allò probable en necessari, és a dir, a refutar positivament amb raons necessàries totes les objeccions i dificultats que es puguin presentar a les veritats de la fe cristiana, per tal com aquelles mateixes proves negatives, en la mesura en què exclouen necessàriament la falsedat, esdevenen argumentacions positives a favor seu, partint a través de la prèvia suposició contradictòria. El mallorquí s'adona que la dita de Gregori IX està constrenyent el diàleg, motivant-lo a enginyar una *argumentació ben pròpia* de la qual el *Llibre de contemplació* és l'exponent, que fins resulta ser una avançat de la filosofia del llenguatge,³⁰ on es troba en el cap. 155 l'arrel del seu enginy: «Com home cogita en les concordances e en les contrarietats qui són enfre enteniment i paraula».

29. Cf. nota 23.

30. L. PETIT TORNER, «Les arrels de la filosofia lul·liana del llenguatge», *Ars brevis* 16 (2010) 185-201.

6.3. *A què obeeix tal enginy o inventiva lul·liana?*

Segons el propòsit missioner de Llull, la il·luminació rebuda el mou en la recerca d'una nova apologètica en ordre al diàleg interreligiós entre les tres principals religions que integraven la cristiandat d'aquella hora, pretenent una nova manera de demostrar i d'argumentar els articles de la fe cristiana, essent així que no estava d'acord amb la distinció escolàstica entre llenguatge tòpic i llenguatge científic pel fet que conduïa a una posició inadequada entre filosofia i teologia. Això explica per què la noció de l'ens aristotèlic no encaixava en el seu pla missioner, extrem que posa en relleu que l'objectiu que pretenia amb el *Llibre de contemplació* consistia a formular un sistema científic bàsic que fos acceptable per a les ments formades en les diverses religions amb la finalitat que desemboqués en els dogmes cristians, prescindint així del principi bàsic de l'ésser aristotèlico-tomista.

7. LA POSICIÓ APOLOGÈTICO-TEOLÒGICO-MÍSTICA QUE PREN EL *LLIBRE DE CONTEMPLACIÓ*

7.1. *Què comporta l'itinerari lul·lià*

Llibre primer (vol. I): El punt de partença de l'itinerari lul·lià és troba en la distinció d'alegre, que lliga tota l'obra, la qual pren peu de l'acte d'existir agustiniana que desenvolupa. Punt que li certifica que és «molt millor cosa ésser en ésser que no seria si no érem en ésser» (cap. 2, 2). Pels seus efectes, percep i entén que Déu existeix. És la raó de l'alegre que existim que li permet d'afirmar que l'obra creada és significativa i demostrativa alhora.

Afermat com està que Déu és en ésser, malgrat la nostra limitació i finitud, en cerca l'*escala de pujada* (cap. XIX, 3), atès que hi ha un *descens*, com mostra l'obra creadora de Déu.

Llibre segon (vol. I): S'inicia amb la distinció que tracta de creació i la d'ordenació divina, les quals, una i l'altra, comporten la idea de l'ordre i d'una jerarquia de l'ésser o éssers, visió que permet d'apreciar com Déu ha ordenat aquest món (caps. 30-62). Així, doncs, si Déu és veritablement Déu ha de ser necessàriament acabat en tota virtut. D'aquí neix la consideració i la contemplació de les dignitats o virtuts divines enteses des de nosaltres, constitutives de l'essència divina: «voluntat, saviesa, dretura, llarguesa, ajuda, humilitat, misericòrdia, glòria, acabament...», que esdevindran prin-

cipis actius absoluts tant de l'ésser com de l'actuar (cf. caps. 63-65). Aquesta *ontologia dinàmica* fonamentada en la primera intenció posa en relleu que l'acte d'existir lul·lià consisteix en el fer («agere»), essent principi d'aplicació tant en Déu com en les creatures. El fer és abans que el ser, el seu resultat essencial.

Llibre tercer (vol. II). L'autor ofereix una espècie de tractat de psicologia antropològica sobre l'acció vital i espontània de l'ànima humana quan tracta de la potència sensitiva i de la racional conforme està constituïda i ordenada, de manera que tota l'acció vital sensible i intel·lectual passa per ella, «recordant, entenent i volent». Hi apareix l'acte de conèixer amb els tres graus de coneixement i de realitat i un de fe (cap. 169-170), en els quals es donen els dos i els tres traspassaments més pujats: el sensible / imaginable n'és el primer grau; d'aquest passa a l'intel·ligible, de caràcter espiritual; i d'aquest últim a d'altre d'intel·ligible més elevat fins a arribar a l'intel·ligible / diví transcendent (cap. 170, 1ss). La coneixença la troba a través de les significacions de les creatures que ho demostren (cap. XIX) recordant, entenent i volent. L'ànima humana és semblant a l'essència divina, una i trina en persones; l'ànima és com el seu mirall i l'enteniment el seu ull.

Punt fonamental d'aquest llibre tercer és el cap. 172, en el qual l'autor distingeix l'ordre natural del sobrenatural, és a dir, allò que va segons curs natural de les coses del que n'està per *sobre*, com ara la creació, la resurrecció, la unitat i trinitat de Déu, la generació/processió, l'encarnació, l'eucaristia. La demostració del que va segons el curs natural es fa a través del *principi de causalitat* atenent les seves causes, o sia «per causam» o «per effectum». També hi cap la demostració a través de les virtuts divines del poder, el saber i el voler. Aquelles sis coses que van segons el curs sobrenatural en les quals no es pot apercebre i entendre què és en si mateixa l'essència divina (cap. 170, 24), en no poder-hi aplicar el principi de causalitat, l'argumentació i demostració la fa a través de l'«equiparància i l'equivalència» dels significats de les virtuts divines. Llull, des del capítol 169 fins al 177 confessa i reconeix la finitud i limitació de la capacitat cognoscitiva de l'enteniment humà, i això encara molt més de la realitat sobrenatural: «enaixí a la mia ànima no és donat poder ni natura ni propietat ni manera segons la qual sia poderosa d'apercebre qual cosa ni que sia la vostra essència en si mateix» (cap. 177, 15). Aquest punt tangencial entre l'immanent i el transcendent l'expressa metafòricament parlant de la «rebava» (ibíd., núm. 14).

Finalment, en aquest tercer llibre es troben les diverses classes de demostració de les quals se serveix: 1. La similitudinària o analògica/sim-

bòlica en proposició positiva, comparativa i superlativa. 2. Pròpia, en tres modalitats: «propter quid», «quia» i «per aequiparantiam» (que té per objecte els atributs divins per coses iguals en grau superlatiu per excel·lència per raó del seu acabament per comparació d'igualtats). 3. La suposició (hipotètica) entre el dubte, l'afirmació o la negació. El possible / impossible.

Llibre quart (vol. III). En aquest llibre apareix un canvi de perspectiva respecte dels anteriors. El seu centre ja no és Déu, com ho fou en el primer llibre, ni l'obra creadora ni l'ordenació divina del segon, ni tampoc l'home o l'ànima humana amb les seves potències, com hem examinat en el tercer. Llull assaja ara una variació que el conduirà cap a la meta final del seu propòsit missioner de conversió dels infidels, tractant sobre qüestions filosòfiques pròpies del debat de la seva època, en les quals Aristòtil prenia ple assentament en el pensament cristià del segle XIII en els escolàstics. Fa precisions sobre conceptes com ara la matèria, la forma, la potència i l'actualitat, com ho mostren els tres arbres. Tot dona a entendre com si Llull cerqués un equilibri entre el pensament aristotèlic, el neoplatònic i l'àrab per raó de les seves influències, com si volgués deixar ben clar allò que és de Déu i allò que és de la filosofia. Tal equilibri de corrents filosòfics influents es fa palès en «l'arbre que tracta de sensualitats i d'entel·lectuïtats» aplicant-hi el «principi de causalitat», fent-ne l'«escala del faedor». Fetes aquestes precisions filosòfiques, l'autor torna a la teologia per tal de saber donar raó, d'una altra manera, respecte dels «catorze articles de la fe cristiana».

Llibre cinquè (vol. III): L'esmentat llibre conté dues distincions, la d'amor i la d'oració. En la d'amor l'autor posa en relleu l'amor descendent que Déu es té a si mateix, que passa per Jesucrist, els àngels, els homes, la verge Maria, la creatura i la natura. Hi ha un subjecte i un objecte de l'amor. Paral·lelament a l'amor descendent hi ha un amor ascendent, en el qual, entre l'un i l'altre, s'intercanvien els subjectes i els objectes de la relació amorosa, és a dir, l'amor que té l'home a Déu, el que té l'home a la naturalesa humana de Jesucrist, com ens veiem obligats a estimar allò que Déu estima amb una resta de capítols que consideren diversos aspectes de l'amor humà, tant els que afecten les realitats transcendents com aquelles més immediates de la relació humana i personal. En el cap. 300 tracta la manera de distingir i de saber trobar l'«amor veritable del fals» per raó del perill d'enganyar-se. Hi juga l'amor en primera o en segona intenció, donant els criteris de discerniment. Significativa d'aquesta distinció d'amor és l'aparició de l'escala de l'amor, de la mateixa manera

que ha trobat l'escala de conèixer del faedor en el quart llibre. Tothom, per tant, pot tenir amor, si vol. L'autor mostra com la voluntat va més enllà de la memòria i de l'enteniment: arriba directament a Déu, perquè Déu és Amor. En aquesta distinció es troben els continguts pròpiament místics a què dessemboca la metafísica lul·liana.

En la distinció d'oració estableix la forma d'oració i les tres figures d'oració, la sensual, la intel·lectual i la composta, les quals, totes elles, passen per les virtuts de l'ànima. L'objecte de l'oració o contemplació és la unitat i trinitat de Déu, el món creat, l'essència divina, les virtuts divines i altres qualitats que esdevenen la matèria i la forma de la unió contemplativa de l'oració. Significatiu és l'ús de lletres simbòliques a partir del cap. 328 com a elements auxiliars del seu enginy demostratiu. Aquesta darrera distinció és la raó final de tot l'itinerari del *Llibre de contemplació*, que s'acaba en una «efusió d'amor amb Aquell que és essencialment Amor», tal com es resumeix en el cap. 366, 3, «com se contempla aquest Llibre».

8. EL MARC EN QUÈ S'ENQUADRA EL *LLIBRE*. COM SITUAR-LO I VALORAR-LO. EN QUÈ CONSISTEIX LA SEVA ORIGINALITAT

El *Llibre de contemplació* cal situar-lo al bell mig d'entre dos corrents de pensament cristià: un, el que ve de l'herència de l'antiguitat amb sant Agustí al capdavant, que n'és el forjador, i el continuador, que neix amb la recepció última d'Aristòtil en ple segle XIII i que té sant Tomàs com el millor intèrpret. Què ha fet Llull? Ha recollit els punts bàsics i comuns que més l'han influenciat dels corrents de pensament que ha considerat vàlids, dels quals ha resultat una *síntesi*, essent fidel als postulats que l'han motivat del «credo ut intellegam» o «fides quaerens intellectum». Sant Tomàs, per altra banda, veié que Aristòtil era important per haver dibuixat el marc de la ciència dels primers principis, el d'haver entès Déu com a causa de les causes, motor immòbil, acte pur, el de proporcionar una teoria del coneixement i el d'haver privilegiat la substància per sobre de qualsevol categoria. Apareix una lluita de la doctrina tomista pel predomini de l'Escolàstica, lluita que explica l'oposició de la tendència conservadora agustiniana enfront de l'aristotelisme, tal com ho expresen Congar i Grabmann.³¹

31. Cf. nota 3, *DTC* vol 15, col 348-398. E. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona: Labor 1952.

8.1. *Els punts de partença de sant Tomàs i Ramon Llull*

Sant Tomàs amb la incorporació d'Aristòtil pretén que la teologia cristiana prengui un caràcter científic, de conclusió demostrativa, en tenir com a punt de partença l'«ens in quantum ens», resultant-ne una teologia especulativa. Tomàs és el mestre i l'acadèmic que acredita i modernitza la ciència teològica a través de la filosofia de l'Estagirita, fent-ne també un sistema amb la *Summa teològica*. En canvi, la il·luminació que té Ramon Llull el mou a una finalitat missionera de conversió dels infidels en aquella àrea cristiana mediterrània i europea en ordre al diàleg interreligiós, de manera que el *Llibre de contemplació* és un acabat model d'un art de conversió, de trobar veritat i de contemplació. El propòsit missioner lul·lià fa que l'«ens in quantum ens» aristotèlic li vingui estret com a punt de partença del seu millor llibre, raó per la qual el seu punt està centrat en l'experiència del viure, de la certitud que existim, tal com hem apreciat en la distinció d'alegre. Tomàs i Llull, al meu entendre, no són oposats ni contradictoris, sinó convergents i complementaris de la reflexió cristiana de les mateixes veritats de la fe revelades per mètodes apològics diferents

8.2. *Llull edifica un model acabat d'exemplarisme cristià*

Un dels aspectes importants de l'originalitat de Ramon Llull ha consistit a construir un model acabat d'exemplarisme cristià en ple segle XIII en forma de síntesi filosòfico-teològica-contemplativa que té com a propòsit bàsic el diàleg interreligiós mitjançant el *logos* amb una demostració pròpia. En el *Llibre de contemplació* es fa ben perceptible tot un moviment que va de *dalt a baix*. Llull entén el món des de Déu com un sistema de petges i d'imatges de la seva perfecció divina, de manera que les dignitats o atributs divins són entesos com a principis de l'ésser i del conèixer, equivalents a les idees de Plató. Enfront d'aquest descens, no hi manca tampoc el moviment contrari, el que va de baix a dalt, de l'home cap a Déu. Tal descens i ascens és ben característic de l'obra contemplativa. Com Plató, el món visible recolza sobre el món invisible, els béns jussans en el Bé sobirà. En tot aquest moviment de baix cap a dalt, ja n'hem mostrat abans dels traspassaments en els tres àmbits de la realitat respecte dels punts transcendents de l'experiència i de la contingència de la pròpia finitud i limitació expressada en l'escala del conèixer, les significacions de les quals són per a Llull constitutives de *ciència*.

8.3. *L'obra cerca l'equilibri entre Plató i Aristòtil*

El *Llibre de contemplació*, al mateix temps, comporta un equilibri entre Plató i Aristòtil, de manera que l'acabat exemplarisme cristià mencionat, el Mestre Ramon l'ha completat incorporant-hi també molts elements aristotèlics que no podien passar per alt al mallorquí, adaptant-los a les sensibilitats i intel·lectuïtats. Del context filosòfic i teològic d'on prenen base tant la demostrativa com l'argumentació que corre en el seu teixit, es dona a entendre que Llull cercava un equilibri entre les diverses influències provinents de la tradició cristiana que li arriba i de la que prové de la recepció a Occident del pensament d'Aristòtil, tant la que entra a través de Boeci com de la d'última hora, sumant-hi les influències àrabs i musulmanes. D'una banda, amb les influències neoplatòniques construeix l'acabat exemplarisme cristià, allò que no li permetia la noció de l'«ens» aristotèlic. En canvi, la cosmologia lul·liana es nodreix dels llocs comuns de l'aristotelisme medieval, on l'univers és geomètric com el d'Aristòtil que se subdivideix en dos móns, el celeste i el sublunar, el primer corruptible i el segon objecte de la generació i de la corrupció. Recull també la teoria dels quatre elements, però culmina amb la doctrina del ternari, com hem vist. L'hilemorfisme, per exemple, és un desenvolupament medieval de la doctrina de la forma i de la matèria, que Llull modifica amb el compost resultant. Assumeix i incorpora el principi de causalitat aristotèlic per tal d'adquirir ciència de les causes primeres quan diem què sabem d'elles, aplicació que hem vist en l'ordre natural. En les qüestions filosòfiques del quart llibre hem vist l'adaptació en els tres arbres de les sensualitats i intel·lectuïtats quan tracta del faedor, la matèria, la forma i la causa final. Aquest afany d'equilibri és, al meu entendre, altra nota de l'*originalitat lul·liana* que es conjuga en la seva obra.

8.4. *La finalitat apologetica del Llibre de contemplació*

L'apologetica lul·liana es diferencia de la tomista pel fet que el mallorquí no estava gens d'acord amb la distinció escolàstica entre llenguatge tòpic i llenguatge científic, que, a parer de Llull, portava a una posició inadequada entre filosofia i teologia. Precisament aquesta distinció que s'iniciava en l'escolàstica per raó de la recepció aristotèlica fou el que conduí el beat a superar-la amb un nou enginy demostratiu d'argumentació respecte d'aquelles veritats revelades d'impossible demostració científica, la Trinitat i l'Encarnació principalment. Tot el *Llibre de contemplació*, en canvi, des de la primera distinció

fins a l'última, esdevé un art o manera de convertir, de trobar veritat i de contemplació enraonant, la característica ben original de la construcció de la seva pròpia apologètica en ordre al diàleg interreligiós per tal de poder argumentar demostrativament amb *logos* els catorze articles de la fe cristiana. Per tant, una apologètica que pren tota ella un caràcter plenament *missioner* en ple segle XIII, la d'evangelitzar novament, sabent donar raó del que es creu més enllà de la «sola fides».

Aquest art de trobar veritat en el diàleg interreligiós es fa notori en el cap. 187, «Com hom apercep e entén qual és la mellor manera e la pus vertadera que hom pot haver en esputació de fe». Un capítol interessant pels requisits que demana en la manera de saber trobar veritat, «car tota la mellor manera e-l mellor endreçament que hom pusca prendre a disputar ni a encercar ni a mostrar ni a defendre veritat, és aquesta qui-s conten segons l'ordenament d'est capítol [...] cové ésser ordenat, que hom haja bona entenció e que hom haja *esguardament a veritat* e que hom se concorda ab son adversari en aquelles coses qui són comunment atorgades e cregudes per tal que en aquelles coses pusca fer sos arguments e ses demandes» (núm. 1). El missioner Ramon considera que la veritat no es pot imposar (núm. 22), «car basta que hom lur nafre lur enteniment en ço que ells coneixen que hom diu ver e que ells raonen lo contrari» (núm. 23). Per tant, totes les formes de demostració i d'argumentació responen al propòsit missioner de conversió dels infidels que desplega en l'art de trobar veritat, senyalant aquelles condicions ètiques indispensables del diàleg. Precisament, en el cap. 193, «com hom ha apercebiment e coneixement quals coses són veres ni quals són falses», es fa notòria la passió de Llull en la recerca del seu art donant-ne els criteris, indicant que la veritat va entre dos camins en l'home: el sensible i l'intel·lectual, capítols que marquen escrupolosament els requisits del diàleg religiós. Completa aquesta vocació missionera el cap. 188, «Com hom ha coneixença e apercebiment qual lig és vera ne qual és mellor que les altres», tot assenyalant que els fruits són els qui millor la signifiqui.

8.5. *La metafísica*

En el *Llibre de contemplació* s'hi troba una estructura de caràcter psicològic, filosòfic i metafísic que en la distinció d'ordenació divina l'autor està bastint una mena de psicologia empírica introspectiva de caràcter progressiu degudament ordenada en una mútua relació amb la significació a través de les tres virtuts de l'ànima, atès que l'home està constituït pel vegetatiu, el sensi-

ble i l'intel·lectual capaç de transcendir com hem vist amb els traspassaments cercant, per tant, el metaempíric, fins al sobrenatural, inquirint què és l'home a través dels significats que en percep en l'ànima humana, que li revelen un ésser que té vida, finita i acabada, durable, incorruptible i espiritual (cap. 170, 7-12) cercant-ne l'origen i el fi. Per a Llull, l'ànima humana és el punt crucial del seu itinerari cap a Déu: tot passa per ella recordant, entenent i estimant. Penso, doncs, que Llull va més enllà dels llibres *De anima* aristotèlics.

Aquest caràcter psicològic, filosòfic i metafísic lul·lià està íntimament relacionat amb l'acabat model exemplarista cristià abans esmentat per tal d'elaborar un sistema de pensament que al mateix temps sigui intrínsecament lògic i fidel a l'estructura objectiva de la primera intenció de l'ésser donat. Llull parteix de l'estructura elemental dels quatre elements, però ben aviat passarà a fonamentar-se sobre la base lògica i simbòlica de la concepció ternària amb la correlativitat de l'acció oportunament mencionada. Per a l'autor, doncs, tan l'ésser com l'activitat pertanyen a la substància de les coses i són idèntics. Com sia que l'activitat implica relativitat, juntament amb els principis absoluts (els atributs divins) situa al seu costat els *relatius* (la diferència, la concordança, la contrarietat, la majoritat, la minoritat, la igualtat, el principi i el fi), dels quals la contrarietat, majoritat i minoritat es troben dins el món creat, mentre que en el nivell superlatiu de l'activitat divina només hi queden la diferència, la igualtat i la concordança propis de la demostració «per aequiparantiam». És d'aquest desdoblament correlatiu essencial del fer de l'acció de tota activitat que el beat formula el principi ontològic absolut abans citat.³² Malgrat, però, aquesta agencialitat del fer de l'acció, no es desprèn en cap cas que es pugui conèixer què cosa és en si mateixa l'essència divina, ni la de l'ànima humana o d'altres éssers, llevat de les propietats i qualitats que del seu fer-se les signifiquen i demostren.

8.6. *La mística*

La metafísica lul·liana suara exposada no té res a veure amb la metafísica aristotèlica i l'orientació especulativa que li ha donat sant Tomàs tant en filosofia com en teologia en ordre a la ciència. El caràcter psicològic, filosòfic i metafísic que corre pel *Llibre de contemplació* és d'índole vital, espontània i immanent del propi existir com hem vist en la distinció d'alegre, de la

32. Cf. nota 6.

qual l'ànima humana pren *consciència* d'aquesta operació psicològica vital. L'originalitat d'aquest caràcter lul·lià de la metafísica fa que tota ella en el *Llibre de contemplació* culmini en amor místic. Una porta a l'altra. Això és el que es constata en la distinció d'amor que culmina en acte d'amor i la distinció d'oració en oració contemplativa. S'ha de dir, per tant, que la metafísica en Llull culmina en art de contemplació. Així, l'ànima que contempla Déu, entenent, recordant i amant, és una concepció ben pròpia de Llull, de manera que la intel·ligència i la voluntat es complementen, l'una al servei de la ciència i l'altra al servei de l'amància. Quan la memòria i l'enteniment han conduït l'ànima al llindar del misteri de Déu, cessa el coneixement i resta només l'amor.

Arribat a aquest punt, l'ànima veient-se si mateixa respecte de l'amor de Déu, s'adona que si estimem Déu és perquè Déu abans ens ha estimat, resultant que Déu és l'amant i l'home l'amat. Segons Llull, la consciència de la realitat que sentim i vivim es mou en tres direccions: la de l'ànima a través de les seves virtuts, que puja al cor, i finalment, puja a la intimitat de l'esperit, l'amància, perquè tothom pot tenir amor, si vol. Això explica per què l'autor cerca la manera d'enamorar la memòria i la voluntat a estimar Déu, encara que només un enteniment actiu dona la clau de l'amor místic. D'aquesta manera podem comprovar que els significats més profunds que els atributs divins revelen del misteri de la Uni-Trinitat de Déu posen en relleu una teologia més humana i cristiana, l'escala de l'amor, com a forma privilegiada de contemplació a través de les virtuts de l'ànima, que no és simplement submergir-se en l'abstracció metafísica. Es tracta d'un itinerari ascendent de l'ànima envoltant-se d'una atmosfera de relació en un misteri interpersonal en el qual la persona es defineix com a relació, donació i unió que conflueix en l'increïble Amor que és Déu mateix.

Llull, al meu entendre, s'avança a l'antropologia moderna quan insisteix en el fet que l'ésser humà, com a ésser en general, queda definit més aviat com a relació que com a substància quan contempla una visió evolutiva de l'acció creadora de Déu, i això, tant afecta la biologia com la filosofia i teologia que en brollen, que conceptua la realitat com un procés interdependent i relacional. Considero, per tant, que l'autor contempla la realitat ontològicament relacional, i naturalment, molt més la realitat personal, en pàl·lida analogia amb l'ésser de Déu, en què la persona es defineix com a relació tal com ho expressa Gn 1,26ss. L'afany lul·lià consisteix a cercar més aviat la contemplació cristiana en la mateixa relació humana com la més coherent amb l'antropologia moderna, fins i tot amb la teologia, si Déu és la comunió plenament acabada en l'amor.

8.7. *El teixit teològic del Llibre de contemplació*

Tant la Unitat com la Trinitat de Déu, l'encarnació del Verb de Déu són els punts centrals de l'obra, com ho són la Creació i la Recreació. La Resurrecció del Just crucificat a mort és l'obra recreativa de Déu. El Recreador és el mateix Creador. El teixit teològic de l'obra és ben notori: resta prou clar que el misteri del Verb de Déu fet carn està plenament inserit en la mateixa relació trinitària de les Persones divines, de manera que l'encarnació del Verb només té sentit en aquesta la relació. La Creació, per altra banda, tampoc no està separada de l'encarnació del Fill de Déu puix que la creació del no-res porta el vestigi i la imatge del dinamisme dels atributs divins atès el cap. 31, 16 quan afirma que Déu creà la primera matèria per tal de ser subjecte i en ordre a l'encarnació del Fill de Déu. Quan en la distinció XXI tracta «de la glòria de paradís», mostra clarament que la humanització de Déu en el seu descens comporta en el seu ascens la divinització de l'home, la «théosis», mostrant així que l'encarnació del Verb de Déu en la persona de Jesucrist té una repercussió còsmica, que anomena recreació, mot que va més enllà del simple fet redemptor. Per a Llull, el mal de culpa, la pena o la privació d'ésser neix i prové del pecat, és a dir, de la maldat de l'home, dibuixant així el camí del bé i de l'ordre i el camí del desordre i del mal. La divinització de l'home que comporta el descens del Verb encarnat no consisteix per a l'autor una alienació de l'home en Déu en el transcendent, sinó que consisteix fonamentalment en el fet que pugui arribar a ser en plenitud el que és en potència, capaç de Déu. I en aquest projecte de Déu hi juga un paper excepcional la mare de Jesús, la Verge Maria, la Immaculada.

8.8. *Com situar i valorar el Llibre de contemplació*

Què ha estudiat Ramon Llull, no consta, però l'obra examinada revela el resultat de la seva formació, com revela el seu propòsit missioner. L'autor, sense estar adscrit a cap tendència doctrinal d'escola concreta, té un afany de trobar veritat que el porta a estudiar els principals autors que li arriben a les mans. L'obra estudiada posa en relleu que el seu autor no fou cap copiadore de textos (generalment no cita), més aviat és un adaptador, de manera que, a mesura que guanyava en originalitat en la construcció del seu propi pensament, s'anava desprenent d'aquells elements que havien contribuït a la seva formació, sense mai, però, esdevenir un préstec. Precisament aquesta forma pròpia i original de recerca de la veritat fa que cerqui els punts comuns d'uns

i altres per tal d'obtenir el sentit i l'equilibri dels corrents de pensament que li arriben, examinant-los, per veure'n allò més valuós i vertader, tant d'allò que li arriba de l'antiguitat cristiana com de la recepció aristotèlica del seu temps.

Aquesta originalitat fa que el *Llibre de contemplació* resulti una nova ciència a través de la significació i de la demostració que hem vist, elaborant una síntesi pròpia filosòfico-teològico-contemplativa que comporta més aviat totes les connotacions d'un avançat tractat de teologia fonamental en mèrit al text de 1Pe 3,15, sovint citat com a lloc propi de concebre-la, com a disciplina que té la missió de donar raó de la fe, un text ben clàssic el qual és citat indirectament amb la fórmula «rationem fidei reddendi» en clau paral·lela amb 1Pe 4,5 («reddet rationem») que precisament recull el Concili Vaticà II referit a la fe (*Lumen gentium*, 10) consistent a donar raó de la fe. L'obra, al meu entendre, va més enllà d'esdevenir simplement una teodicea, de proposar tota una investigació destinada a demostrar l'existència de Déu, l'origen del mal, la llibertat humana o de justificar la bondat de Déu.

L'enginy mostrat per l'autor a través del seu art o manera de trobar veritat, de convertir i de contemplar posa en relleu la seva saviesa, psicologia i pedagogia que li permeten de trobar els punts d'equilibri entre Plató i Aristòtil posats en relació amb les veritats de la fe revelada, d'una banda, i de l'altra, trobar el corresponent logos argumentatiu i demostratiu en funció del diàleg interreligiós. La seva vocació missionera és determinant, però resulta indescribable de la filosòfica, teològica i pedagògica, de manera que el beat esdevindrà el creador del català literari, serà el missioner i l'apologeta de la fe cristiana en aquell espai de cristiandat, serà el poeta i el novel·lista que el farà ser un escolàstic independent, subtil i lògic, i un modern del seu temps; per tant, un mallorquí universal tal com els estudis actuals el contemplen.